

ACTA ORIENTALIA BELGICA

UITGEGEVEN DOOR HET BELGISCH GENOOTSCHAP VOOR OOSTERSE STUDIËN
PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES
PUBLISHED BY THE BELGIAN SOCIETY OF ORIENTAL STUDIES

XXIV

DÉCRIRE, NOMMER OU RÊVER LES LIEUX EN ORIENT

Géographie et toponymie entre réalité et fiction

Jean-Marie KRUCHTEN in memoriam



BUTLSTAX

DS

44.9

.J687

2010g

ATH - BRUXELLES
2011

LES CITÉS MERVEILLEUSES DE ĞĀBALQĀ, ĞĀBARSĀ ET HŪRQALYĀ

Du ‘monde des images en suspens’ de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī
au *Mundus imaginalis* d’Henry Corbin

Daniel DE SMET
(CNRS, Paris)

Ğābalqā et Ğābarsā: deux cités d’émeraude aux confins de la terre

La monumentale “Histoire des nations et des règnes” (*Ta’rīḥ al-umam wa l-mulūk*) d’Abū Ğa’far Muḥammad b. Ğarīr al-Ṭabarī (838-921) s’ouvre par un ensemble de chapitres consacrés à la création du temps, du jour et de la nuit, ainsi que du soleil, de la lune et des autres corps célestes. Après avoir traité du mouvement des astres et de leur influence sur les événements terrestres, l’auteur évoque les “merveilles” (*‘ağā’ib*) de la création comme autant de preuves de la toute puissance divine. Parmi celles-ci figurent deux cités mystérieuses que le prophète Muḥammad aurait décrites dans les termes suivants :

(Texte 1) Dieu créa deux cités, dont l’une est située à l’Est et l’autre à l’Ouest. Les habitants de la cité orientale sont issus des survivants [du peuple] des ‘Ād et descendent des croyants parmi eux, tandis que les habitants de la cité occidentale sont issus des survivants [du peuple] des Ṭamūd et descendent de ceux qui ont cru en Šāliḥ¹. Le nom de la cité orientale est Marqīsīyā en syriaque et Ğābalq en arabe; le nom de la cité occidentale est Barġīsīyā en syriaque et Ğābars en arabe. Chacune de ces cités a dix-mille portes, distantes l’une de l’autre d’une parasange (*farsaḥ*). Sur chaque porte des deux cités dix-mille gardes armés se relayent quotidiennement. La relève de la garde se poursuivra ainsi jusqu’au “jour où l’on soufflera dans la trompette” (S. 6: 73) [...]. Au-delà d’eux [*i.e.* des habitants des deux cités] il y a trois nations: Mansak, Tāfil et Tārīs; en dessous d’eux, il y a [les peuples de] Gog et Magog². Gabriel m’y amena la nuit où il me fit voyager de la Mosquée sacrée à la Mosquée la plus éloignée (cf. S. 17: 1). J’invitais Gog et Magog à adorer Dieu, mais ils refusèrent de me répondre. Il m’amena

¹ Selon le Coran, les peuples des ‘Ād et des Ṭamūd, vivant en Arabie préislamique, ont été décimés par Dieu pour avoir refusé de reconnaître les prophètes qu’Il leur avait envoyés, respectivement Hūd et Šāliḥ; seul une minorité de croyants parmi eux a été épargnée; voir François DÉROCHE, “Ād” et “Thamūd” dans: Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, pp. 21-22 et 869-870.

² Mohyiddin YAHIA, “Gog et Magog”, dans: AMIR-MOEZZI (éd.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 370-371; André MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman. Tome II: Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l’étranger*, Paris 1975, pp. 497-511.

ensuite auprès des habitants des deux cités; je les invitais à accepter la religion de Dieu et à l'adorer: ils acceptèrent et se repentirent. [...]. Puis, il m'amena auprès des trois nations ...³.

La chronique d'al-Ṭabarī connut un tel succès qu'à peine quarante ans après la mort de l'historien, vers 963, Abū 'Alī Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Bal'amī en fit une version persane à la demande d'un prince samanide du Khorassan. Tout en abrégéant par endroits l'original arabe, al-Bal'amī y introduit de longs passages de son propre cru, en réponse à des questions relatives à des noms ou à des notions obscures mentionnées par al-Ṭabarī. Ainsi, il élabore considérablement le récit sur les cités de Ğābalq et Ğābars (qu'il cite sous la forme de "Ğābulqā" et "Ğābulsā"). Le prophète Muḥammad aurait dit :

(Texte 2a) Ces villes sont d'émeraude, et toutes les deux tiennent à la montagne de Qāf⁴; elles ont chacune douze mille parasanges de long sur douze mille parasanges de large. (trad. Zotenberg)⁵

Al-Bal'amī rapporte ensuite le dialogue suivant entre Muḥammad et 'Alī :

(Texte 2b) 'Alī dit: Ô apôtre de Dieu, ces villes sont-elles dans le monde que nous habitons? Le prophète répondit: Ces deux villes sont situées dans les ténèbres et contiguës à la montagne de Qāf. 'Alī demanda: Combien y a-t-il d'habitants en ce lieu-là? Le prophète dit: chacune de ces villes a mille forteresses, et dans chacune de ces forteresses il y a une garnison de mille hommes qui y montent la garde chaque nuit [...]. 'Alī demanda: Les habitants de Ğābulqā et de Ğābulsā font-ils partie des enfants d'Adam? Le prophète répondit: Ils ne connaissent pas même Adam. 'Alī demanda: Le diable a-t-il pénétré chez eux? Muḥammad répondit: Ils ne le connaissent pas non plus. 'Alī demanda: Le soleil et la lune brillent-ils sur eux? Le prophète répondit: Ils ne savent même pas que Dieu a créé le soleil et la lune. 'Alī demanda: Comment donc voient-ils clair? Muḥammad répondit: La lumière leur vient de la montagne de Qāf, et leurs murailles, leurs pierres et leur poussière sont toutes comme une lumière qui brille. 'Alī demanda: Ô apôtre de Dieu, que mangent-ils? Muḥammad répondit: Des herbes

³ Abū Ğa'far Muḥammad b. Ğarīr al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-umam wa l-mulūk*, éd. M. J. DE GOEJE, vol. 1, Leiden 1879, pp. 47-48; cf. al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *Kitāb al-Bad' wa l-ta'riḥ*, éd. et trad. Clément HUART, *Le Livre de la création et de l'histoire d'Abou-Zéïd Aḥmad ben Sahl El-Balkhī*, Tome II, Paris 1901, pp. 64 (trad.), 73 (texte arabe).

⁴ La géographie arabe désigne sous ce nom une montagne mystérieuse située aux confins de la terre et au sujet de laquelle existent de nombreuses légendes. On a voulu voir une allusion à cette montagne dans l'énigmatique lettre *Qāf* par laquelle s'ouvre la S. 50 du Coran ("Qāf, Par le glorieux Coran!"); voir M. STRECK et André MIQUEL, "Ḳāf", EI², IV, pp. 418-419.

⁵ Hermann ZOTENBERG, *Chronique d'Abou-Djafar Mo'hammed-ben-Djarir-ben-Yezid Tabari, traduite sur la version persane d'Abou-'Ali Mo'hammed Bel'ami*, Tome I, Paris 1867, p. 34.

qui poussent de la terre. 'Alī demanda: De quoi se vêtent-ils? Le prophète répondit: Ils n'ont pas besoin de se couvrir le corps de vêtements. 'Alī reprit: Ce sont donc des anges? Muḥammad répondit: Non, mais leur obéissance à Dieu est semblable à celle des anges. 'Alī demanda: Ont-ils des enfants? Le prophète répondit: Ils ne désirent point d'en avoir, parce qu'ils sont tous mâles et qu'ils n'ont point de femelles. 'Alī demanda: Sont-ils du nombre des élus ou de celui des réprouvés? Le prophète répondit: Ils sont du nombre des élus, parce qu'ils suivent la religion et la loi, et qu'ils professent l'islamisme. Dans la nuit du *mi'rāğ*, lorsque Gabriel m'eut porté au ciel, il me mena ensuite vers ces peuples. Je leur offris l'islamisme: ils crurent en moi et en Dieu; j'établis sur eux un calife de leur propre nation et je leur enseignai l'islamisme. Gabriel me conduisit ensuite vers Thāris et Tāqīl, et vers Gog et Magog; ils furent infidèles et n'acceptèrent pas l'islamisme. Ensuite 'Alī demanda: Ô apôtre de Dieu, quelqu'un d'entre les hommes peut-il arriver à ce lieu-là? Le prophète répondit: Aucun des hommes n'a force d'aller vers ces peuples, parce qu'il faudrait marcher quatre mois dans les ténèbres. (trad. Zotenberg)⁶

Il serait vain de vouloir localiser ces cités sur une carte géographique, du moins sur une carte telle que nous la concevons aujourd'hui. Mais aux géographes et cosmographes arabes du Moyen-Âge, qui mêlaient volontiers à leur connaissance scientifique du monde des récits fabuleux sur des terres inconnues et impénétrables, cela posait moins de problèmes⁷.

Ġābalqā et Ġābarsā: deux étapes sur la voie mystique selon al-Suhrawardī

Par ailleurs, les cités de Ġābalqā et de Ġābarsā ont fasciné les mystiques⁸ et les philosophes. Ainsi, elles font leur apparition dans l'histoire de la philosophie avec l'œuvre du fondateur de l'*Išrāq*, Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, exécuté pour cause d'hérésie à Alep, en 1191, sur ordre de Saladin⁹.

⁶ *Ibid.*, pp. 34-36.

⁷ Ainsi, le géographe Yāqūt (m. 1129) n'hésite pas à inclure Ġābars et Ġābalq dans son dictionnaire des toponymes: *Mu'ğam al-buldān*, éd. Ferdinand WÜSTENFELD, vol. II, Leipzig 1867, pp. 2-3; cf. MIQUEL, *La géographie humaine*, II, pp. 507-508, 539 n. 7. Sur les éléments fabuleux dans la géographie arabe, voir mon article "Al-Wāqwāq: un chaînon mythique dans le grand cercle de la nature", *AOB* 14 (2001), pp. 205-215.

⁸ En témoignent ces vers tirés du *Dīwān* d'Abu l-Mağd Mağdūd Sanā'ī (m. vers 1131), que je cite dans la belle traduction d'Annemarie SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Cologne 1985, p. 214: "Das Wort, das du vom Glauben sprichst, mag Syrisch und Hebräisch sein, der Ort, in dem den Herrn du suchst, Jabalqa kann's, Jabalsa sein". Voir également HUART, *Livre de la création et de l'histoire*, II, p. 64 n. 4.

⁹ Anne-Marie EDDÉ, "Hérésie et pouvoir politique en Syrie au XIIe siècle: l'exécution d'al-Suhrawardī en 1191", dans: André VAUCHEZ (éd.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)* (Collection de l'École française de Rome 213), Rome 1995, pp. 235-244.

Reprenant un thème cher aux philosophes en terre d'Islam, al-Suhrawardī raconte dans son "Livre des Élucidations" (*Kitāb al-Talwīḥāt*) qu'Aristote lui était apparu en rêve pour l'éclairer sur "la question de la connaissance" (*mas'alat al-'ilm*) qui le préoccupait intensément. Une nuit, il vit en songe, dans un éclat de lumière étincelante, une apparence revêtant une forme humaine, dans laquelle il reconnut aussitôt "le secours des âmes, l'imam de la sagesse, le premier maître". Celui-ci lui apporta la solution à la question qui le tourmentait: "Retourne vers toi-même et [le problème] sera résolu pour toi. [...]. La perception que tu as de toi-même, est-ce la perception de toi-même par toi-même ou se fait-elle par un autre..."¹⁰

Al-Suhrawardī revient sur ce rêve dans son "Livre des Carrefours et des Entretiens" (*Kitāb al-Maṣāri' wa l-muṭāraḥāt*), lorsqu'il évoque brièvement "la question de la connaissance" qu'il avait entre-temps essayé de résoudre dans son ouvrage principal, le "Livre de la Sagesse de l'Illumination" (*Kitāb Hikmat al-iṣrāq*). Il écrit en effet :

(Texte 3) La meilleure méthode que le chercheur puisse suivre avant d'étudier la "Sagesse de l'Illumination" est la voie que j'ai mentionnée dans les *Talwīḥāt* au sujet de ce qui se passa entre moi et le sage, l'imam des chercheurs, Aristote, dans le lieu (*maqām*) de *Ġābarsā*, lorsque son apparence (*ṣibh*) s'entretint avec moi: l'homme doit tout d'abord scruter la connaissance qu'il a de soi-même pour s'élever ensuite vers [la connaissance de] ce qui lui est supérieur¹¹.

Au dire même d'al-Suhrawardī, le songe dans lequel il conversa avec Aristote se situe *fī maqām Ġābarsā*. Le mot *maqām* signifie un "endroit", un "lieu", mais dans la terminologie technique de la mystique musulmane, il désigne une "station", une étape dans le cheminement spirituel du *sālik*, "le voyageur" qui

¹⁰ Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, *Kitāb al-Talwīḥāt*, éd. Henry CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*, vol. I (Bibliotheca Islamica 16a), Istanbul 1945, p. 70; cf. Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris 1979, pp. 147-148. Ce récit rappelle évidemment le fameux songe du calife abbasside al-Ma'mūn: celui-ci vit apparaître la figure imposante d'Aristote et eut avec lui une conversation philosophique qui serait le point de départ du mouvement de traduction gréco-arabe patronné par les Abbassides à Bagdad; voir Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. Riḍā TAĀĀDUD, Beyrouth 1988, pp. 303-304.

¹¹ Al-Suhrawardī, *Kitāb al-Maṣāri' wa l-muṭāraḥāt*, éd. CORBIN, *Opera*, I, pp. 483-484; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, p. 148. La plupart des passages que je traduirai dans la suite de cet article figurent en traduction française dans l'anthologie donnée par CORBIN, *Corps spirituel*, pp. 147-160. Mais les traductions de Corbin étant fortement conditionnées par son interprétation de la pensée d'al-Suhrawardī, il m'a paru nécessaire d'en présenter une nouvelle traduction, en restant le plus près possible du texte arabe.

parcourt la voie vers l'accomplissement spirituel¹². L'entrevue avec Aristote se déroula dans la cité merveilleuse de Ğābarsā, qui se présente dès lors comme une étape sur la voie mystique¹³.

Un autre passage du "Livre des Carrefours et des Entretiens" apporte quelques précisions à ce sujet :

(Texte 4) Si tu entends évoquer dans les propos des Anciens l'existence d'un monde déterminé (*miqdārī*: pourvu de dimensions et d'étendue), qui n'est ni [celui de] l'Intellect, ni [celui de] l'Âme, et dans lequel il y a des cités dont le nombre est pratiquement impossible à établir, comme Ğābalqā et Ğābarsā, n'en déduis pas aussitôt qu'il s'agit d'un mensonge, car ceux qui suivent la voie (*al-sālikūn*) le voient et y trouvent ce qu'ils désirent¹⁴.

Tout en confirmant que les cités de Ğābalqā et Ğābarsā se réfèrent à des étapes sur la voie mystique, ce texte souligne qu'elles relèvent d'un monde qui n'est ni celui de l'Intellect, ni celui de l'Âme — les hypostases de l'univers néoplatonicien — mais qui possède néanmoins une certaine "étendue". En tant que "stations" dans le développement spirituel du sage et lieux où se situent les rêves, il ne s'agit manifestement pas de villes localisées en ce bas monde corporel et sensible. Dès lors, la question s'impose: à quel monde appartiennent-elles?

Le "monde des images en suspens"

Pour tenter d'y répondre, il convient de se tourner vers le *Kitāb Hikmat al-išrāq*, ouvrage d'une redoutable complexité qui a suscité des interprétations très diverses¹⁵. Al-Suhrawardī s'y propose de repenser la philosophie d'Avi-

¹² Voir la définition du terme *maqām* dans 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī (m. 1330), *Kitāb Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, éd. et trad. Nabil SAFWAT et David PENDLEBURY, *A Glossary of Sufi Technical Terms*, Londres 1991, n° 221, pp. 49 (trad.), 66-67 (éd.), ainsi que SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen*, pp. 148-150.

¹³ Dans la suite du récit de sa conversation avec Aristote, dans le "Livre des Élucidations", al-Suhrawardī mentionne les soufis al-Biṣṭāmī et al-Tustarī, dont il se réclame explicitement; voir Gerhard BÖWERING, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin – New York 1980, pp. 52-53. Il est dès lors fort probable qu'al-Suhrawardī ait emprunté à des sources soufies sa conception de Ğābarsā et de Ğābalqā comme des *maqāmāt* sur la voie mystique.

¹⁴ CORBIN, *Opera*, I, p. 109 note; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, p. 147. Ce passage du *Kitāb al-Maṣāri' wa l-muṭāraḥāt* ne figure pas dans les manuscrits utilisés par Corbin pour l'édition de cet ouvrage, mais il est cité par Ibn Kammūna dans son commentaire du *Kitāb al-Talwīḥāt*.

¹⁵ Dans la recherche actuelle, deux approches différentes s'affrontent: la première, initiée par Corbin, considère al-Suhrawardī avant tout comme un "théosophe mystique", en rupture totale

cenne dans le cadre d'une métaphysique de la lumière qui se veut plus fidèle à l'enseignement des anciens sages, comme Hermès, Pythagore, Empédocle¹⁶, Platon et Aristote, du moins l'Aristote de la "Pseudo-Théologie", la paraphrase arabe d'une partie des *Ennéades* de Plotin circulant sous le titre de *Kitāb al-Uṭlūḡīyā li-Aristū*.

Dieu étant conçu comme la Lumière des Lumières, la Lumière suprême, il n'est guère envisageable pour al-Suhrawardī qu'Il entretienne un contact direct avec le monde matériel et sensible. Bien au contraire, afin de la prémunir contre toute souillure provenant de l'obscurité de la matière, de multiples intermédiaires sont nécessaires entre la Lumière suprême et les créatures d'ici-bas. Al-Suhrawardī était à la fois lecteur du Plotin arabe et d'Avicenne. Mais ni les trois hypostases de Plotin — l'Intellect, l'Âme, la Nature — ni les dix Intelligences séparées d'Avicenne ne suffisent, selon lui, pour sauvegarder la pureté de la Lumière des Lumières. Suivant une démarche qui rappelle à bien des égards celle de Proclus en sa critique de Plotin, al-Suhrawardī multiplie donc les hypostases, créant ainsi un système d'une grande complexité. Sans pouvoir entrer dans les détails, je me limiterai à en esquisser le schéma général, afin de pouvoir y situer le "monde" auquel appartiennent les cités merveilleuses qui forment l'objet de cet article¹⁷.

De la "Lumière des Lumières" émane successivement, selon une procession verticale, un nombre indéfini de "Lumières victoriales" (*anwār qāhira*) qui constituent "l'ordre longitudinal" (*ṭabaqat al-ṭūl*). De chacune de ces "Lumières victoriales" émane, selon une procession horizontale — "l'ordre latitudinal" (*ṭabaqat al-'arḍ*) — un nombre lui aussi indéfini de Lumières appe-

avec la *falsafa*; la seconde (Ziai, Walbridge) estime que les éléments mystiques de sa pensée s'inscrivent dans une réflexion philosophique de tradition avicennienne; voir Roxanne D. MARCOTTE, "Reason ('aql) and Direct Intuition (*mushāhada*) in the Works of Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī", dans: Todd LAWSON (éd.), *Reason and Inspiration in Islam. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres – New York 2005, p. 230 n. 2; John WALBRIDGE, "Al-Suhrawardī on Body as Extension: An Alternative to Hylemorphism from Plato to Leibniz", *ibid.*, p. 245, n. 1. Mon intention en cet article n'est pas de prendre position dans ce débat, mais uniquement de reconsidérer l'interprétation de Corbin touchant un aspect important de la doctrine suhrawardienne: celui du "monde des images en suspens", le *Mundus imaginalis* dans la terminologie corbinienne.

¹⁶ Al-Suhrawardī fait une lecture néoplatonisante de la doctrine des Présocratiques en s'appuyant sur des écrits néoplatoniciens arabes comme la "Doxographie de Pseudo-Ammonius" et le "Pseudo-Empédocle"; voir mon livre *Empedochus Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Bruxelles 1998 (index s.v. al-Suhrawardī).

¹⁷ Pour une présentation plus élaborée, écrite avec une grande limpidité, voir l'introduction de Christian JAMBET dans: Shihāboddīn Yaḥya Sohravardī, *Le livre de la sagesse orientale. Traduction et notes par Henry Corbin* (Folio Essais 416), Paris 2003, pp. 11-28.

lées les “Seigneurs des Espèces” (*aṣḥāb al-anwāʿ*) ou “les Idées platoniciennes lumineuses” (*al-muṭṭul al-iflāṭūniyya al-nūrāniyya*): ce sont les modèles ou “archétypes” des espèces naturelles. Avec les “Lumières victoriales” dont elles sont issues, elles constituent le monde intelligible ou *Ġabarūt*, qui correspond au *Noûs* de Plotin. Appartenant à un monde de pure lumière, dénué d’obscurité et donc de toute forme de matérialité, les “Seigneurs des Espèces” ne peuvent entrer immédiatement en contact avec les espèces matérielles dont ils sont les modèles. Al-Suhrawardī ne peut donc souscrire à la thèse d’Avicenne qui présente la dixième Intelligence comme “le donateur des Formes” (*wāhib al-ṣuwar*), imprégnant les Formes dans la matière de ce monde terrestre afin de générer les espèces naturelles. Dans l’optique suhrawardienne, cela souillerait à la fois la dixième Intelligence — une des “Lumières victoriales” — et les Formes elles-mêmes, qui appartiennent elles aussi au monde des Lumières pures.

Par conséquent, l’existence d’un degré intermédiaire s’impose: celui des “Lumières régentes” (*al-anwār al-mudabbira*), appelées ainsi parce qu’elles régissent les êtres corporels. Ces Lumières constituent le “monde de l’Âme”, le *Malakūt*, qui correspond à la *Psyché* de Plotin. Chaque “Lumière victoriale” de l’ordre latitudinal produit par émanation une “Lumière régente” (une âme) et un corps lumineux dont les corps ténébreux de ce bas monde sont les ombres, les reflets imparfaits à un niveau d’existence qui se situe en-dehors du monde de la Lumière. En effet, il est hors de question pour al-Suhrawardī que des Formes lumineuses inhérent dans la matière: les êtres matériels d’ici-bas ne sont que les reflets de ces Formes dans la matière, tout comme la substance corporelle d’un miroir réfléchit des images, sans pour autant en être le substrat, dans le sens aristotélien du terme.

Entre le monde des Âmes ou Anges célestes (les “Lumières régentes”) et les corps physiques ténébreux, al-Suhrawardī introduit un autre niveau intermédiaire: celui des “formes en suspens” (*al-ṣuwar al-muʿallaqa*). Il s’agit du domaine des rêves, des visions et des expériences mystiques. C’est ici qu’il faut situer le “monde” où se trouvent les cités merveilleuses de Ġābalqā et Ġābarsā, auxquelles al-Suhrawardī ajoute une troisième: Hūrqalyā, comme nous le verrons à l’instant.

Or, la conception suhrawardienne des “formes en suspens” pose de redoutables problèmes d’interprétation¹⁸. La question est de savoir si le “monde des

¹⁸ Voir notamment Hermann LANDOLT, “Les idées platoniciennes et le monde de l’image dans la pensée du Ṣayḥ al-iṣrāq Yaḥyā al-Suhrawardī (ca. 1155-1191)”, dans: Daniel DE SMET, Meryem SEBTI et Godefroid DE CALLATAÏ (éds.), *Miroir et savoir. La transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane* (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1, 38), Louvain 2008, pp. 233-250.

formes ou lumières en suspens” représente un degré ontologique distinct dans la hiérarchie des Lumières, faisant suite aux “Lumières régentes”, ou si, au contraire, il est produit par l’âme humaine comme un reflet de ces Lumières qui rayonnent sur elle. Un passage crucial du *Kitāb Hikmat al-iṣrāq* me semble plaider en ce dernier sens. Le voici :

(Texte 5) Tu as appris que l’impression des formes dans l’œil est impossible; de même, elle est également impossible dans un endroit du cerveau. La vérité sur les formes réfléchies dans les miroirs et sur les formes imaginatives (*ḥayālīyya*) est qu’elles ne sont pas imprimées, mais qu’elles sont des citadelles en suspens qui n’ont absolument pas de substrat. Elles disposent de lieux de manifestation (*maẓāhir*), mais elles ne sont pas dans ces lieux. Ainsi, le miroir est le lieu de manifestation des formes réfléchies par le miroir, mais [ces formes] sont en suspens, sans être dans un lieu ni dans un substrat. La faculté imaginative (*taḥayyul*) est le lieu de manifestation des formes de l’imagination (*al-ḥayāl*), qui sont en suspens¹⁹.

Les formes ou images en suspens semblent, par conséquent, être les reflets des irradiations des Lumières régentes, réfléchies par la faculté imaginative de l’âme humaine qui opère comme un miroir.

Ajoutons à cela un passage qui figure dans la toute dernière partie du “Livre de la Sagesse de l’Illumination”, où al-Suhrawardī décrit les différents “états de ceux qui suivent la voie” (*aḥwāl al-sālikīn*), en fonction de l’aptitude de leurs âmes à recevoir les lumières célestes.

(Texte 6) Toutes [ces lumières procédant des Lumières victoriales] sont des illuminations (*iṣrāqāt*) sur la Lumière régente, de sorte qu’elles sont réfléchies sur le temple (*ḥaykal*, i.e. l’habitable corporel) et sur le *pneuma* psychique (*al-rūḥ al-naḥsānī*). Voici les limites ultimes auxquelles peuvent parvenir ceux qui se sont arrêtés à mi-chemin (*al-mutawaṣṣiṭīn*)²⁰. Ces lumières peuvent les porter, de sorte qu’ils marchent sur l’eau et sur l’air. Ils peuvent s’élever vers le ciel avec (leurs) corps, afin de s’unir à l’un des Seigneurs célestes. Ce sont là des principes (*aḥkām*) qui relèvent du huitième climat (*al-iqlīm al-tāmin*), dans lequel se trouvent Ğābalqā, Ğābarsā et Hūrqalyā aux merveilles multiples²¹.

¹⁹ Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, *Kitāb Hikmat al-Iṣrāq*, éd. Henry CORBIN, *Opera metaphysica et mystica*, vol. II (Bibliothèque iranienne 2), Téhéran – Paris 1952, § 225, p. 212; John WALBRIDGE et Hossein ZIAI, *Suhrawardī. The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-iṣrāq with English Translation*, Provo 1999, p. 138; cf. LANDOLT, “Les idées platoniciennes”, p. 238.

²⁰ Dans la terminologie d’al-Suhrawardī, les “moyens” (*al-mutawaṣṣiṭīn*) sont les mystiques qui ne sont pas parvenus jusqu’au terme de la voie, mais se sont arrêtés “à mi-chemin”.

²¹ Al-Suhrawardī, *Hikmat al-Iṣrāq*, § 273, p. 254 CORBIN, p. 160 WALBRIDGE – ZIAI; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, p. 154.

Hūrqalyā

Si les cités de Ġābalqā et de Ġābarsā sont bien attestées dans la littérature arabe et persane dès l'époque d'al-Ṭabarī et d'al-Bal'amī, al-Suhrawardī est sans doute le premier à faire mention de Hūrqalyā. Cette cité mystérieuse au nom exotique fascinera plus tard les chiites duodécimains profondément influencés par al-Suhrawardī, en particulier les penseurs appartenant à l'École shaykhie (19^e et 20^e s.) qui ont identifié Hūrqalyā à la cité où vit l'Imam caché — le douzième Imam — dans l'attente de son retour triomphal en ce monde²². Henry Corbin rapporte qu'Aḥmad al-Aḥsā'ī, le fondateur du Shaykhisme (m. 1826), y reconnaissait une notion mandéenne : "Shaykh Ahmad interrogé sur l'origine de ce nom de Hūrqalyā qui a une consonance étrange et étrangère en persan aussi bien qu'en arabe, répondit que c'était un mot provenant du syriaque (*sūryānī*) et en usage chez les Sabéens de Basra, c'est-à-dire plus exactement chez les Mandéens"²³. Prenant cette affirmation troublante au pied de la lettre, Corbin admet l'existence d'un rapport direct entre Hūrqalyā et *Mšunnē Kušṭā*, le "paradis des Mandéens", bien qu'il reconnaisse que "philologiquement le passage de Mshunia Kushta à Hūrqalyā ne s'explique pas encore très bien"²⁴. Les spécialistes du mandéisme considèrent en effet que la notion de *Mšunnē Kušṭā* — le Paradis, conçu comme un monde de lumière qui contient les images ou "archétypes" (*dmūtā*) des êtres d'ici-bas et vers lequel retournent les âmes sauvées — fait partie des nombreux emprunts iraniens dans la doctrine mandéenne²⁵. Mais, outre le problème philologique soulevé par Corbin, je ne vois pas bien le rapport entre ce "paradis des Mandéens" et la cité merveilleuse voisine de Ġābalqā et de Ġābarsā, du moins si on prend comme point de référence la pensée d'al-Suhrawardī et non des élaborations chiites ultérieures sur "le monde de Hūrqalyā" dont je parlerai plus loin.

²² Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite* (Textes et Traditions 12), Paris 2006, pp. 329-330.

²³ CORBIN, *Corps spirituel*, p. 125, qui se réfère à Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Ġāwāmi' al-kalim*, Tabriz 1856, I, p. 153.

²⁴ Henry CORBIN, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. II: Sohrawardī et les platoniciens de Perse*, Paris 1971, p. 310 n. 440.

²⁵ Ainsi, Kurt RUDOLPH, *Die Mandäer*, 2 vols., Göttingen 1960-1961, I, pp. 126-127; II, p. 143. Rudolph écrit au sujet de la doctrine mandéenne de l'image céleste (*dmūtā*): "Die Vorstellung, daß jeder Mandäer im Lichtreich sein Abbild besitzt mit dem sich die Seelen nach dem Tode vereinen, geht letztlich auf die iranische Daēnā-Fravaši-Idee zurück" (I, p. 127). Voir également Şinası GÜNDÜZ, *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harranians* (Journal of Semitic Studies Supplement 3), Oxford 1994, p. 81.

D'autres hypothèses au sujet du nom "Hūrqałyā" ont été avancées. Ainsi, le savant iranien Muḥammad Mu'īn, ami et proche collaborateur de Corbin, plaide en faveur d'une origine hébraïque : le nom (qu'il vocalise "Havarqałyā") serait dérivé de l'hébreu *habal qarna'im* ("double chemin")²⁶. Toutefois, il me semble plus probable d'orienter les recherches vers une source iranienne. Al-Suhrawardī aimait en effet orner ses écrits de noms et de concepts iraniens, souvent empruntés au zoroastrisme²⁷, une des raisons d'ailleurs pour lesquelles il a été accusé d'hérésie. En témoigne le passage suivant, tiré du *Kitāb al-Mašāri'* :

(Texte 7) L'acquisition de ce qui est caché peut soit se faire par lecture d'un texte écrit, soit par audition d'une voix sans que l'interlocuteur ne soit visible, soit par une conversation avec une voix agréable ou terrifiante ou qui ressemble à un murmure. Il se peut aussi que l'interlocuteur se montre dans une forme céleste, ou dans la forme d'un des Seigneurs célestes, Or, dans le monde de Hūrqałyā, les ravissements qui lui [*i.e.* celui qui est à la recherche du caché] causent un plaisir intense, se rapportent au Seigneur magnanime Hūraḥš, le plus sublime parmi les incorporés, le vénérable qui est la Face suprême de Dieu dans le langage de l'*Īsrāq*. Car, c'est lui qui veille sur la pensée (*fikra*) par l'illumination (*tanwīr*) et qui en est le témoin²⁸.

Hūraḥš — qui est probablement le dieu solaire du mazdéisme²⁹ — apparaissant dans le "monde de Hūrqałyā", tout porte à croire que ce dernier s'enracine lui-aussi dans la tradition iranienne. Mais, la plupart des noms iraniens figurent dans les écrits d'Al-Suhrawardī sous des formes mutilées, peut-être par les aléas de la transmission manuscrite, ce qui ne facilite guère leur identification. La question de l'origine de Hūrqałyā reste donc ouverte³⁰.

Le "huitième climat"

Retournons maintenant à notre texte n° 6. Ğābalqā, Ğābarsā et Hūrqałyā y sont explicitement situés dans le "huitième climat". Le monde terrestre étant

²⁶ Muḥammad MU'ĪN, "Havarqałyā", *Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran* 1955, pp. 78-105, cité par AMIR-MOEZZI, *La religion discrète*, p. 273 n. 70.

²⁷ Henry CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardī*, Téhéran 1946.

²⁸ Al-Suhrawardī, *Kitāb al-Mašāri'*, § 215, p. 494; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, p. 151.

²⁹ Telle est du moins l'identification proposée par CORBIN, *Corps spirituel*, p. 130 n. 45, p. 162 n. 8: Hūraḥš serait dérivé du pehlevi *hvare raokhshnē*; sur ce dieu solaire, identifié avec Hélios, voir Mary BOYCE et Frantz GRENET, *A History of Zoroastrianism*, vol. III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule* (HdO VIII/1, 2, 2), Leiden 1991, pp. 479-482.

³⁰ Si on part de l'hypothèse que Hūrqałyā est un nom syriaque, comme l'affirme Aḥmad al-Aḥsā'ī, il est tentant d'y reconnaître *Ḥarqlāyā'*, la forme syriaque de *Heraclea*, ville située sur l'Euphrate, près de Raqqa. Je dois cette suggestion à Jan Van Reeth, que je remercie chaleureusement.

divisé en sept climats, selon la géographie de Ptolémée largement admise en terre d'Islam³¹, nos cités se trouvent donc "ailleurs", dans un huitième climat qui n'est pas de ce monde. Plus délicate encore que l'étymologie du nom "Hūrqalyā" s'avère la question de savoir où il convient de localiser ce huitième climat, qui n'est autre que le "monde des formes en suspens". Ce monde abrite nos cités merveilleuses ainsi que toutes sortes de créatures fabuleuses; c'est le lieu où s'accomplissent les rêves, les songes, les révélations prophétiques, les prodiges et les miracles ("marcher sur l'eau et sur l'air"), et où se réalise, par étapes successives, le perfectionnement spirituel du sage. Il s'agit en outre de la limite ultime à laquelle peuvent parvenir les mystiques "moyennement avancés".

En continuant la lecture du *Kitāb Hikmat al-iṣrāq*, nous y trouvons le passage suivant :

(Texte 8) J'ai eu en mon âme des expériences véridiques indiquant qu'il y a quatre mondes: les Lumières victoriales (*anwār qāhira*), les Lumières régentes (*anwār mudabbira*), les deux *barzaḥs*³² et les Formes en suspens (*suwar mu'allaqa*) ténébreuses et lumineuses, dans lesquelles se situent le châtement pour les réprouvés. De ces âmes et de ces images en suspens (*al-muṭul al-mu'allaqa*) sont issus les *ġinn* et les démons. Les joies liées à la faculté estimative (*al-sa'ādāt al-wahmiyya*) s'y situent également. Ces images en suspens peuvent être renouvelées ou anéanties, comme [c'est le cas pour les images] dans les miroirs et les facultés imaginatives (*taḥayyulāt*). Parfois, elles sont créées par les Lumières régentes des sphères, afin qu'elles soient pour elles [*i.e.* pour ces Lumières] des lieux de manifestation auprès des élus. Celles qui sont créées par les [Lumières] régentes sont lumineuses et accompagnées d'une magnificence spirituelle. Que ces images sont vues sans qu'il n'y ait une relation avec le sens commun (*al-ḥiss al-muṣṭarik*)³³, montre que le fait de se trouver face-à-face [de l'objet de la vision] n'est absolument pas une condition nécessaire à la vision [...]. Ce monde que nous avons mentionné, nous l'appelons le "monde des apparences sépa-

³¹ Voir mon article "Les climats du monde et l'inégalité des races humaines. Une approche ismaélienne", *AOB* 16 (2002), pp. 69-80.

³² Par le terme coranique de *barzaḥ*, qui signifie "barrière", al-Suhrawardī désigne les êtres corporels constitués de matière ténébreuse; voir JAMBET, "Introduction", pp. 37-39. Il distingue ainsi un *barzaḥ* supérieur, qui contient les sphères et corps célestes, et un *barzaḥ* inférieur, qui englobe les êtres du monde sublunaire, composés des quatre éléments. Sur la notion coranique de *barzaḥ* et les riches développements qu'elle connut dans la pensée islamique, voir Morgan GUIRAUD, "Barzakh", dans AMIR-MOEZZI (éd.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 114-119.

³³ Dans la noétique avicennienne, le sens commun est le premier des cinq "sens internes" (sens commun, imagination rétentive, imagination composante, faculté estimative et faculté remémorative), dont la fonction est de centraliser les données éparses fournies par la perception des cinq "sens externes" (vue, ouïe, goût, toucher, odorat). La perception dont parle al-Suhrawardī ne s'effectue donc pas par l'intermédiaire de ces cinq sens externes, mais plutôt par l'irradiation des Lumières sur les sens internes que sont les facultés imaginative et estimative.

rées” (*'ālam al-ašbāh al-muğarrada*). En lui se réalisent la résurrection (*ba'ṭ*) des corps³⁴, les apparences seigneuriales, ainsi que toutes les promesses de la prophétie. De certaines âmes appartenant à ceux qui se sont arrêtés à mi-chemin (*al-mutawaṣṣiṭīn*) et qui possèdent des apparences en suspens (*ašbāh mu'allaqa*) lumineuses, dont les lieux de manifestation sont les sphères, procèdent des classes (*ṭabaqāt*) d'anges en nombre incalculable, en conformité avec les classes des sphères, le rang des uns correspondant à celui des autres. Mais les sanctifiés parmi les sages divins (*al-muta'allihūn*) peuvent s'élever plus haut que le monde des anges³⁵.

L'interprétation de ce passage n'est pas évidente. Une lecture prudente permet néanmoins de relever les points suivants. Parmi les quatre “mondes”, les deux premiers appartiennent au règne de la Lumière et le troisième à l'univers corporel entaché de ténèbre, alors que le dernier contient des formes ou images dont certaines sont lumineuses, d'autres ténébreuses. En ce quatrième monde se situent la résurrection des corps et les “promesses” faites par les prophètes. Les formes ou images ténébreuses sont en rapport avec le châtement des réprouvés et génèrent les “*ǧinn* et les démons”, alors que les formes ou images lumineuses, créées par les Lumières régentes, génèrent des anges et se rapportent à la béatitude des élus. Le bonheur de ceux-ci est lié à leurs facultés imaginative et estimative, deux facultés de l'âme humaine selon la noétique aristotélicienne reprise par Avicenne. Toutefois, il ne s'agit là que de la béatitude des “moyens”: les philosophes accomplis, “les sages divins”, s'élèvent encore au-delà, vers le monde de la Lumière pure.

“Les formes en suspens ne sont pas les Idées de Platon”

D'autres passages du *Kitāb Ḥikmat al-išrāq* vont dans le même sens, tout en apportant quelques précisions importantes. Un chapitre intitulé: “Sur l'explication des états des âmes humaines après leur séparation avec le corps”, s'ouvre de la façon suivante :

(Texte 9) Les bienheureux parmi ceux qui se sont arrêtés à mi-chemin et les ascètes parmi ceux qui se sont détachés [de ce bas monde] peuvent s'évader vers le monde des images en suspens (*'ālam al-muṭul al-mu'allaqa*) dont le lieu de manifestation est un des *barzaḥs* supérieurs. Il leur incombe (*lahā*) [*i.e.* il incombe à ces âmes] de produire des images et elles en ont le pouvoir. Ainsi, elles rendent présents à elles-mêmes

³⁴ “La résurrection des corps” (*ba'ṭ al-ağsād*) selon l'édition de CORBIN (p. 234); “la résurrection des images” (*ba'ṭ al-amṭāl*) selon celle de WALBRIDGE – ZIAI, p. 150; voir l'apparat de cette dernière édition, p. 193 n 37.

³⁵ Al-Suhrawardī, *Ḥikmat al-išrāq*, §§ 247-248, pp. 232-235; CORBIN, pp. 149-150; WALBRIDGE – ZIAI; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, pp. 156-157.

des nourritures, des formes, des sons agréables, et bien d'autres choses en fonction de ce qu'elles désirent. Ces formes sont plus parfaites que celles qui sont auprès de nous, car les lieux de manifestation et les supports de ces dernières [*i.e.* les formes qui sont auprès de nous] sont imparfaits, tandis que ceux des premières [*i.e.* les formes dans les *barzaḥs* supérieurs] sont parfaits. Ils [*i.e.* les bienheureux] y demeurent éternellement, vu la permanence de leur lien avec les *barzaḥs* et les ténèbres, et l'incorruptibilité des *barzaḥs* supérieurs.

Quant aux damnés – ceux qui sont “agenouillés autour de la Géhenne” (S. 19: 68) et qui “le matin suivant, gisaient dans leurs demeures” (S. 11: 94) – [...] lorsqu'ils s'échappent des citadelles des *barzaḥs*, il leur advient des ombres provenant des formes en suspens, en rapport avec leurs mœurs.

Les formes en suspens ne sont pas les Idées de Platon (*muṭul Iḥlāṭūn*), car les Idées de Platon sont lumineuses et stables, tandis que parmi ces images en suspens certaines sont ténébreuses et d'autres lumineuses. Celles que possèdent les bienheureux et qui leur procurent du plaisir, sont blanches et lisses, tandis que celles qui appartiennent aux damnés sont d'une noirceur profonde. Comme ces forteresses en suspens ne sont pas dans les miroirs, ni ailleurs, et qu'elles n'ont pas de substrat, elles peuvent avoir un lieu de manifestation qui appartient à ce monde. Parfois, elles changent de lieu de manifestation. D'elles procède une sorte de *ḡinn* et de démons³⁶.

Tel que je comprends ce texte, les âmes des bienheureux – du moins les “moyens” parmi eux – et celles des réprouvés créent elles-mêmes les “images en suspens” qui forment l'objet de leurs jouissances et de leurs tourments respectifs. Le Paradis et l'Enfer se situent dès lors à l'intérieur même de l'âme humaine. Celle-ci étant éternelle et incorruptible, les “images en suspens” qu'elle a produites lors de sa vie terrestre resteront à jamais en elle, après sa séparation avec le corps. Néanmoins, toutes ces âmes demeureront dans un *barzaḥ*, une “barrière” entre le monde de la Lumière et celui des ténèbres. Les âmes des bienheureux “moyens” — celles qui n'ont pas atteint un degré de perfection suffisant pour s'affranchir de toute forme d'obscurité et de ténèbre — s'élèveront vers un des *barzaḥs* supérieurs, c'est-à-dire une sphère ou un corps céleste, qui sera leur demeure éternelle. Ici, elles continueront à produire des “images en suspens”, qui leur procureront des jouissances plus intenses puisque le lieu de manifestation de ces images — le corps céleste — est plus parfait que le lieu de manifestation dans lequel se réalisaient ici-bas leurs “images en suspens”, lorsqu'elles étaient liées à un corps composé des quatre éléments de la matière sublunaire. Les âmes des damnés, en revanche, survivront dans un *barzaḥ* plus ténébreux que leur corps terrestre: les “images en

³⁶ Al-Suhrawardī, *Ḥikmat al-iṣrāq*, §§ 244-246, pp. 229-231 CORBIN; pp. 148-149 WALBRIDGE – ZIAI; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, p. 156.

suspens” issues de leurs mœurs dépravés ici-bas, leur causeront davantage de souffrances vu que leur nouveau lieu de manifestation est plus ténébreux encore. Seul les âmes des vrais élus, les “philosophes saints et déifiés” n’auront pas besoin de *barzah* pour subsister dans l’Au-delà: affranchies de tout lien avec les ténèbres, elles pourront rejoindre le monde des Lumières intelligibles. Vu sous cet angle, la notion suhrawardienne du *barzah* s’avère très proche de celle du “corps astral” et de l’*ὄχημα* dans le néoplatonisme, notamment chez Proclus³⁷.

Les “images en suspens” ne sont pas les Idées platoniciennes: al-Suhrawardī insiste fortement sur ce point. Selon ma lecture du *Šayḥ al-Īsrāq*, les “images en suspens” sont les produits de la faculté imaginative de l’âme humaine, qui agit sous l’influence des Lumières régentes. L’âme humaine étant elle-même “en suspens” dans le corps, les images qu’elle génère sont à leur tour “en suspens”: elles n’inhèrent pas en elle, tout comme les images réfléchies par un miroir ne sont pas en lui comme dans un substrat (voir texte n° 5). La nature des “images en suspens” – qu’elles soient lumineuses ou ténébreuses – dépend de la disposition morale et spirituelle de l’âme qui les fait apparaître. Si le “lieu de manifestation” (*mazhar*) des images est pur, les images seront pures et lumineuses; dans le cas contraire, elles seront laides et ténébreuses. Certaines âmes auront ainsi des visions grandioses de myriades d’anges d’une blancheur resplendissante; d’autres, par contre, verront apparaître des *ǧinn* et des démons aux formes hideuses et terrifiantes. À mesure que le mystique progresse sur la voie, son âme produira des “images en suspens” de plus en plus pures, en accord avec la “station” (*maqām*) où il se trouve. Il verra des cités d’émeraude, comme Ĝābalqā, Ĝābarsā et Hūrḡalyā. Enfin, la faculté imaginative de certaines âmes privilégiées, comme celles des prophètes et des grands visionnaires, produisent des images d’une telle perfection qu’elles contiennent, sous la forme de symboles, des “connaissances cachées” concernant Dieu, l’univers, l’avenir et de la destinée humaine. Certains sont même capables d’extérioriser ces images, de les faire apparaître aux yeux de leur entourage et d’agir sur le cours normal des événements. Leur pouvoir thaumaturgique leur permet de faire des miracles et des prodiges³⁸.

³⁷ E. R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933, pp. 313-321.

³⁸ Malgré des différences considérables, la conception suhrawardienne de la prophétie et de la divination s’inscrit dans un cadre avicennien. Pour Avicenne, la prophétie résulte de l’action de l’Intellect agent sur la faculté imaginative du prophète; pour al-Suhrawardī, ce sont les Lumières régentes qui agissent sur cette même faculté; voir Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford 1992, pp. 116-123.

Si cette lecture de la pensée suhrawardienne est correcte, elle implique que le “monde des images ou formes en suspens” n’est pas un “monde” dans le sens néoplatonicien d’“hypostase”³⁹, un niveau ontologique situé quelque part entre le monde des Lumières et celui des ténèbres d’ici-bas. Les “images en suspens” résident au contraire à l’intérieur même de l’âme humaine qui, après sa séparation avec le corps, survivra éternellement dans un des *barzaḥs* du monde corporel. En d’autres termes, ici-bas, les “images en suspens” sont les reflets de l’irradiation des Lumières régentes sur la faculté imaginative qui opère comme un miroir et dont le lieu de manifestation est l’âme liée à un corps composé des quatre éléments. Dans l’Au-delà, ils sont les reflets de cette même faculté imaginative, mais dont le lieu de manifestation est soit plus pur (dans le cas des bienheureux “moyens”) — à savoir un corps céleste — soit plus ténébreux (dans le cas des réprouvés).

Du “monde des images en suspens” au “monde de l’image”: Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī

Cette interprétation semble confirmée par le premier des nombreux commentateurs médiévaux du *Kitāb Hikmat al-išrāq*: Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, un chiite duodécimain qui naquit à Šīrāz en 1237, soit un demi-siècle après la mort d’al-Suhrawardī. Quṭb al-Dīn commente en effet le texte n° 9 de la manière suivante :

(Texte 10) Comment les formes en suspens seraient-elles les Idées platoniciennes? Car Platon, Socrate, Pythagore, Empédocle et bien d’autres parmi les Anciens, tout en ayant parlé des images (ou Idées: *muṭul*) lumineuses, intellectuelles (*‘aqliyya*) et platoniciennes, ont également mentionné les images imaginatives (*ḥayāliyya*) en suspens, qui ne sont pas dans un substrat et dont certaines sont lumineuses et d’autres ténébreuses. Ils ont professé qu’ils sont des substances séparées, sans lien avec la matière, et établies dans la pensée (*fikr*) et la faculté imaginative (*taḥayyul*) de l’âme, en ce sens que [ces facultés] sont les lieux de manifestation de ces images qui se trouvent dans les essences individuelles (*a’yān*) sans être dans un substrat. Ils ont également enseigné qu’il y a deux mondes: d’une part, le monde de l’essence (*ma’nā*) qui comporte le monde de la divinité et le monde des Intelligences; de l’autre, le monde des formes qui comprend les formes corporelles – c’est le monde des sphères et des élé-

³⁹ Le terme de “monde” (*‘ālam*) est équivoque, ce qui a donné lieu à de multiples malentendus. En effet, il désigne tantôt une “hypostase” dans le sens néoplatonicien, tantôt un certain domaine de la réalité. Ainsi, les auteurs ismaéliens parlent du “monde de l’Intellect” et de “monde de l’Âme universelle”, mais également du “monde de la religion”, du “monde de la loi”, du “monde de la *da’wā*”, ces derniers n’étant certainement pas des degrés ontologiques dans la structure hiérarchique de l’univers.

ments – et les formes des apparences (*al-ṣuwar al-šibhiyya*), qui est le monde des images en suspens⁴⁰.

Néanmoins, Quṭb al-Dīn me semble donner une tournure différente à la pensée d'al-Suhrawardī lorsqu'il y introduit – et il fut sans doute le premier à le faire – la notion de *'ālam al-miṭāl*, le “monde de l'image”, comme équivalent de l'expression suhrawardienne de “monde des formes ou images en suspens”. Il le fait notamment dans son commentaire sur le huitième climat (texte n° 6), où nous lisons :

(Texte 11) Le huitième climat, c'est-à-dire le monde de l'image (*'ālam al-miṭāl*), car le monde déterminé (par l'espace et l'étendue: *miqdārī*) se divise en huit climats, dont sept sont les sept climats dans lesquels se trouvent les étendues (*maqādīr*) sensibles. Le huitième contient les étendues de l'image (*al-maqādīr al-miṭāliyya*): il s'agit du monde des images en suspens dans lequel se situent les corps qui s'élèvent vers le ciel, alors que les corps matériels (*'unṣuriyya*) ne peuvent s'y élever. Cela advient à certains, et la plupart des miracles et des prodiges manifestés par les prophètes et les amis [de Dieu] (*awliyā'*) sont dus au fait qu'ils sont parvenus à ce monde et à la connaissance de ses lieux de manifestation et de ses particularités. Ğābalqā, Ğābarsā et Hūrqaḷyā: ce sont des noms de cités dans le monde des images. Le Législateur les a mentionnées, si ce n'est que Ğābalqā et Ğābarsā sont deux cités qui appartiennent au monde des éléments des images (*'ālam 'anāšir al-muṭul*), tandis que Hūrqaḷyā appartient au monde des sphères des images (*'ālam aflāk al-muṭul*)⁴¹.

Le *'ālam al-miṭāl* devient ainsi chez Quṭb al-Dīn un univers parallèle au nôtre, ayant ses propres sphères et corps célestes et sa propre matérialité. On y trouve des villes, des montagnes, des rivières, des plantes, des animaux et des hommes qui ressemblent aux espèces terrestres, mais en sont néanmoins différents. Quṭb al-Dīn réécrit en ce sens le système d'al-Suhrawardī. Cela apparaît clairement dans son commentaire du texte n° 8 :

(Texte 12) Les Lumières victoriales: il s'agit du monde des Lumières séparées intellectuelles, qui n'entretiennent foncièrement aucun lien avec les corps et qui sont les troupes (*'asākir*) de la Présence divine, les Anges rapprochés, les purs serviteurs de Dieu. Les Lumières régentes: il s'agit des Lumières [...] qui régissent les sphères et l'homme. Les deux *barzaḥs*: il s'agit du monde sensible. Le premier *barzaḥ* concerne les sphères et les corps célestes qui s'y trouvent; le second se réfère aux éléments et aux êtres qui en sont composés [...]. Le quatrième monde est le monde des images et

⁴⁰ Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, éd. Henry CORBIN, en note de son édition d'al-Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, p. 231; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, p. 156.

⁴¹ Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, *Šarḥ*, pp. 254-255; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, p. 154.

de l'imagination. Il s'agit d'un monde d'une étendue immense, infinie. Il imite le monde sensible dans les deux *barzaḥs*, avec tout ce qu'il y a en eux de corps célestes et d'êtres composés, comme les minéraux, les plantes, les animaux et les hommes⁴².

Ce monde des apparences séparées (*al-ašbāḥ al-muğarrada*) est celui auquel se référaient les Anciens [lorsqu'ils soutenaient] qu'il existe un monde déterminé (*miqdārī*) qui est distinct du monde sensible, et dont les merveilles sont infinies et les cités innombrables. Parmi celles-ci figurent Ğābalqā et Ğābarsā, deux cités immenses qui ont chacune mille portes et des habitants sans nombre. Ils ignorent que Dieu a créé Adam et sa descendance⁴³. Ce monde imite le monde sensible dans la permanence du mouvement de ses sphères "imaginables" (*miṭāliyya*) et par le fait que ses éléments et êtres composés reçoivent les influences (*āṭār*) du mouvement de ses sphères et les illuminations des mondes intelligibles⁴⁴.

Les prophètes et les sages s'élèvent vers ce monde, comme dans une sorte de *mi'rāğ*, et en contemplant les merveilles avant de revenir sur terre pour en faire part aux hommes d'ici-bas. Ce périple dans le "monde de l'image" comporte plusieurs degrés: la plupart des voyageurs ne peuvent aller au-delà de Ğābalqā et Ğābarsā, qui se situent au niveau des "éléments" du monde de l'image, correspondant au *barzaḥ* inférieur de notre monde. Seul une élite de privilégiés, les sages les plus accomplis, a accès à Hūrqalyā, qui appartient au "monde des sphères de l'image", correspondant au *barzaḥ* supérieur de notre univers. Parmi ceux qui sont allés en Hūrqalyā, Quṭb al-Dīn mentionne Pythagore: c'est là qu'il a pu entendre la musique des sphères⁴⁵.

Henry Corbin, Carl-Gustav Jung et le *Mundus imaginalis*

Après Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, la notion du '*ālam al-miṭāl*' connaîtra d'amples élaborations dans le chiisme duodécimain, et ce jusqu'à l'aube du 20^e siècle avec les représentants de l'École shaykhie. Nous devons à Henry Corbin d'avoir découvert et rendu accessible cette riche tradition intellectuelle restée totalement inconnue en Occident⁴⁶. Le concept de '*ālam al-miṭāl*' — le "Monde imaginal" ou *Mundus imaginalis* dans la terminologie de Corbin — se situe au

⁴² Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, *Šarḥ*, p. 232. Voir également la suite du commentaire, où l'auteur établit la similitude et la différence entre les animaux et les hommes vivant dans le monde sensible et dans le monde de l'image; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, pp. 157-158.

⁴³ Allusion manifeste à la description des deux cités merveilleuses donnée par al-Bal'amī dans sa version persane d'al-Ṭabarī (voir texte n° 2).

⁴⁴ Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, *Šarḥ*, p. 234.

⁴⁵ Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, *Šarḥ*, p. 242; cf. CORBIN, *Corps spirituel*, p. 160.

⁴⁶ Voir notamment les quatre imposants volumes d'Henry CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1972.

centre de toute son œuvre et devint un des éléments majeurs de sa propre pensée. Or, fait remarquable, il y connaîtra un développement qui suit le même parcours que l'évolution historique par laquelle la notion suhrawardienne du "monde des images en suspens" s'est transformée en celle du "monde de l'image" dans la philosophie chiite iranienne postérieure à al-Suhrawardī.

C'est probablement dans le commentaire de Quṭb al-Dīn, dont il fit usage pour établir l'édition critique du *Ḥikmat al-iṣrāq*, que Corbin trouva la notion du *'ālam al-miṭāl*. Mais, le point de départ de sa propre réflexion sur le "monde imaginal" fut sa rencontre, en 1949 à Ascona, lors de la session annuelle du *Cercle Eranos*, avec le psychanalyste Carl-Gustav Jung⁴⁷. S'étant plongé dans la lecture de Jung, notamment ses études sur l'alchimie, Corbin y découvrit un ensemble de notions qu'il adoptera plus tard dans ses propres écrits. Parmi celles-ci figurent: *Imaginatio vera, subtile corpus, apprehensio aurea* et "Imagination créatrice"⁴⁸. Ainsi, dans l'article issu de sa première conférence à *Eranos*, Corbin introduit cette terminologie alchimique dans son analyse des "récits d'initiation" d'al-Suhrawardī, tout en adhérant, jusqu'à un certain point, aux exégèses psychologiques de Jung⁴⁹. Les années suivantes, Corbin élaborera une théorie de l'Imagination créatrice, qui serait l'organe permettant au mystique d'accéder au *Mundus imaginalis*, le *'ālam al-miṭāl*, et créant en même temps le monde intermédiaire des "formes en suspens" et des corps subtils, le monde de l'âme qui n'est autre que l'image céleste, archétypique, de l'âme enfermée dans les corps ténébreux. À ce stade, la théorie corbinienne de l'Imagination créatrice et du *Mundus imaginalis* s'enracine dans la pensée d'al-Suhrawardī, que Corbin interprète à la lumière des textes alchimiques et gnostiques latins analysés par Jung dans la perspective de sa conception de la *Psyché* humaine. Ainsi, selon Corbin, l'"Exil occidental" de l'âme enfouie dans le corps ténébreux se réfère à sa descente dans les profondeurs de la *Psyché* obscure; grâce à l'Imagination créatrice, qui lui transmet une série d'images archétypes, l'âme devient graduellement consciente: elle peut alors s'engager sur la voie qui la mènera à la contemplation de son Moi céleste, l'Ange ou la Sophia éternelle.

⁴⁷ Ayant retracé ailleurs l'évolution des rapports complexes entre Corbin et Jung, je me limiterai ici à un bref résumé; voir mon article, "Henry Corbin, Carl-Gustav Jung et le *Mundus imaginalis*", que j'espère pouvoir publier prochainement.

⁴⁸ La genèse de la théorie corbinienne du *Mundus imaginalis* et de l'Imagination créatrice semble avoir été particulièrement marquée par trois écrits du psychanalyste de Zurich: Carl-Gustav JUNG, "Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie", *Eranos Jahrbuch* 4 (1936); Id., "Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos", *Eranos Jahrbuch* 5 (1937), pp. 15-54; Id. *Psychologie und Alchemie*, Zurich 1944.

⁴⁹ Henry CORBIN, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (Recherche angéologique)", *Eranos Jahrbuch* 17 (1949), pp. 121-187.

Abstraction faite des éléments jungiens et du rôle grandiose que Corbin attribue à ce qu'il appelle "l'Imagination créatrice", sa lecture "psychologique" de la notion suhrawardienne du "monde des formes ou images en suspens" va dans le même sens que celle que j'ai défendue au cours de cet article. Plus discutable, en revanche, est le fait qu'à cette époque (début des années 1950), Corbin projette sa vision de l'Imagination créatrice et de *Mundus imaginalis*, avec de nombreuses références à al-Suhrawardī et à Jung, dans ses études sur Ğābir b. Ḥayyān, l'ismaélisme, l'angélologie mazdéenne et les "récits mystiques" d'Avicenne⁵⁰.

À cette même époque (1953), Corbin consacra un long article à la *Réponse à Job*, un livre que Jung avait écrit à l'occasion de la promulgation par Pie XII du dogme de l'Assomption de la Vierge Marie et qui fit scandale aussi bien dans les milieux catholiques que protestants⁵¹. Cet article contient un vibrant hommage à la psychologie, du moins dans le sens où Jung entendait cette "science de l'âme"⁵².

Toutefois, à mesure que progressaient ses études de la philosophie chiite iraniennne postérieure à al-Suhrawardī — les grands penseurs de l'École d'Ispahan (17^e s.) et de l'École shaykhie (19^e-20^e s.) qui, à la suite de Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, accordaient une importance grandissante au '*ālam al-miṭāl* — Corbin radicalisait sa conception du *Mundus imaginalis*, tout en prenant ses distances envers Jung. Cela apparaît clairement dans un article paru en 1964, où il présente le *mundus imaginalis* comme "un monde aussi réel ontologiquement que le monde des sens et de l'intellect", un inter-monde entre le sensible et l'intelligible, qui existe indépendamment de l'âme humaine. Il n'y a plus aucune référence à Jung, ni à la psychologie⁵³.

Corbin reprendra ces thèses, sous une forme encore plus radicale, dans la fameuse "Charte de l'Imaginal", parue en préface à la deuxième édition de son *Corps spirituel et Terre céleste*⁵⁴. Datée de mars 1978, quelques mois à peine

⁵⁰ Henry CORBIN, "Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Ḥayyān (Alchimie et Archétypes)", *Eranos Jahrbuch* 18 (1950), pp. 47-114; Id., "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel", *Eranos Jahrbuch* 19 (1950), pp. 181-246; Id., "Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes", *Eranos Jahrbuch* 22 (1953), pp. 97-194; Id. *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran 1954.

⁵¹ Henry CORBIN, "La Sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C. G. Jung", *Revue de culture européenne* 5 (1953), pp. 11-44; repris dans: Michel CAZENAVE (éd.), *Carl-Gustav Jung* (Les Cahiers de l'Herne), Paris 1984, pp. 264-292.

⁵² CORBIN, "La Sophia éternelle", pp. 266-268.

⁵³ Henry CORBIN, "*Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal", *Cahiers internationaux de symbolisme* 6 (1964), pp. 3-26.

⁵⁴ CORBIN, *Corps spirituel*, pp. 7-19 ("Pour une charte de l'Imaginal").

avant sa mort, la charte est un plaidoyer en faveur de l'Imagination active et du *Mundus imaginalis* — le “Monde de l'Ange” — qui ont une existence “réelle”, ontologique, indépendante de l'âme humaine. Reconnaître l'existence de ce monde intermédiaire est l'unique moyen de surpasser le dualisme entre le sensible et l'intelligible qui marque toute “la philosophie occidentale ‘officielle’, entraînée dans le sillage des sciences positives”. On ne peut échapper au “paradoxe du monothéisme” qu'en admettant la nécessité d'une “Entité spirituelle médiatrice qui refuse tout dualisme issu, d'une façon ou d'une autre, du cartésianisme”. Or, ce “niveau théophanique” ou *Deus revelatus*, est le monde de la Sophia, de l'Âme ou de l'Ange, intermédiaire entre la *Deitas abscondita*, la Divinité pure à jamais cachée, et le monde de l'homme. Refuser ce niveau intermédiaire, consiste à ouvrir la porte au nihilisme et à l'agnosticisme. Dès lors: “il convient d'oublier tout ce que les aristotéliens et philosophes apparentés ont pu dire de l'Imagination en la considérant comme une faculté corporelle. C'est cela même qui rend pathétiques les efforts de certains d'entre les philosophes juifs et islamiques pour construire une théorie philosophique de la prophétie”⁵⁵. Il y a là une attaque ouverte contre les *falāsifa*, notamment contre la noétique avicennienne, qui a pourtant si profondément marqué celle d'al-Suhrawardī!

Enfin, dans un “Post-scriptum biographique” à un entretien avec Philippe Nêmo sur France-Culture, écrit en juin 1978 (trois mois avant sa disparition), Corbin, tout en rendant hommage à la profonde amitié qui le liait à Jung, se démarque explicitement de lui⁵⁶. Il y reconnaît certes ses dettes envers Jung, notamment en ce qui concerne l'élaboration de sa conception du *Mundus imaginalis* et de l'Imagination créatrice. Mais, il révèle à la fois qu'il se sentait obligé, en tant que philosophe-métaphysicien, de se séparer de son ami psychologue “au moment où il le fallait”. C'est-à-dire : à mesure qu'il radicalisait sa propre théorie. La séparation devint inévitable lorsque Corbin se réalisait que l'approche psychologique de Jung ne permettait pas d'assurer *ontologiquement* l'existence du *Mundus imaginalis* et de l'Imagination créatrice. Jung admettait certes leur *réalité*, mais il était loin de les ériger en hypostases, dans le sens néoplatonicien du terme.

⁵⁵ CORBIN, *Corps spirituel*, p. 12.

⁵⁶ Henry CORBIN, “Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique”, dans: Christian JAMBET (éd.), *Henry Corbin* (Les Cahiers de l'Herne), Paris 1981, pp. 38-56, en particulier pp. 48-49.

Conclusion

Ġābalqā, Ġābarsā et Hūrqalyā, les trois cités merveilleuses du “monde des images en suspens”, appartiennent-elles à un monde d’archétypes parallèles au nôtre, un monde intermédiaire entre l’intelligible et le sensible? Probablement oui, si on se réfère aux penseurs chiites iraniens, héritiers de la tradition suhrawardienne. Mais pour le *Šayḥ al-Išrāq*, elles me semblent plutôt relever de la “faculté imaginative”, cette faculté de l’âme humaine que la plupart des philosophes arabes invoquent pour expliquer des phénomènes comme les rêves, la divination et la prophétie. Cela ne signifie pas pour autant qu’il s’agit de fictions, de fantasmes, d’hallucinations ou de pures “fantaisies”: elles sont bien réelles, puisque la faculté imaginative les produit sous l’influence de l’irradiation des Lumières intelligibles. En ce sens, Jung et Corbin avaient raison de défendre la *réalité* des images et des symboles.

Abstract

The marvelous cities of Ġābalqā and Ġābarsā, already mentioned by al-Ṭabarī, along with the mysterious Hūrqalyā, are located by al-Suhrawardī in the eighth clime: the “world of suspended images”. According to my interpretation of al-Suhrawardī’s philosophy, this “world” is produced by the irradiation of the intelligible Lights on the imaginative faculty of the human soul. However, one of the oldest commentators of al-Suhrawardī’s *Ḥikmat al-išrāq*, Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, introduced the notion of *‘ālam al-miṭāl*, “the world of the image”, which was considerably elaborated by later Twelver-Shi‘i thinkers. Here, the “world of suspended images” becomes a distinct ontological level between the intelligible and the sensible world, existing independently of the human mind. The same evolution can be detected in Henry Corbin’s understanding of what he calls the *Mundus imaginalis*, moving from a “psychological” interpretation highly influenced by Jung to an “ontological” one, introducing in al-Suhrawardī’s thought later doctrinal elaborations on the *‘ālam al-miṭāl*.

LA SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES

<http://www.orientalists.be>

En 1921, à l'initiative de Mgr. Paulin LADEUZE (1870-1940), Recteur de l'Université de Louvain, les orientalistes de Belgique ont créé la « Société Belge d'Études Orientales », qui a eu comme premier Président l'indianiste Louis DE LA VALLÉE POUSSIN (1869-1938) et comme premier Vice-président l'égyptologue Jean CAPART (1877-1947). Il s'agissait de donner aux orientalistes belges le moyen de promouvoir leurs sciences mais aussi de se rencontrer et d'échanger les fruits de leurs recherches. À la présidence, se sont ensuite succédé le bollandiste et spécialiste de l'Orient chrétien Paul PEETERS, s.j. (1870-1950), l'historien et égyptologue Jacques PIRENNE (1891-1972), l'islamologue Armand ABEL (1903-1973), l'égyptologue Aristide THÉODORIDES (1911-1994) et, depuis 1995, l'égyptologue Christian CANNUYER, assisté de deux Vice-présidents, le bibliste Antoon SCHOORS et le hittitologue René LEBRUN. En 1962, Armand Abel commença à organiser les « Journées » annuelles qui réunissent les membres autour d'un thème intéressant toutes les disciplines de l'orientalisme. La revue *Acta Orientalia Belgica* en publie les communications. La S.B.É.O. accueille en son sein tous les chercheurs spécialistes des diverses disciplines de l'orientalisme : égyptologie, assyriologie, études bibliques, islamologie, indianologie, études extrême-orientales, slavistique, etc. Elle est aussi ouverte aux simples amateurs passionnés par les choses de l'Orient ancien et moderne. Son activité est donc à la fois savante, pluridisciplinaire et tournée vers le grand public cultivé.

Cotisation annuelle :

Membres effectifs 30 euros (23 euros pour les étudiants) valant souscription aux *Acta Orientalia Belgica* de l'année en cours.

Membres sympathisants: 13 euros (10 euros pour les étudiants)

Adresse de contact :

Avenue de la Fauconnerie, 36
B - 1170 BRUXELLES (Belgique)
C.C.P. 000-1325483-75
IBAN BE05 0001 3254 8375
BIC BPOTBEB1

ISBN 978-2-9601012-1-8

Prix de vente : 37 euros